

Communio (post traditionalis): Religiosität in Szenen - Religiöse Szenen?

Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hitzler, R., & Pfadenhauer, M. (2006). Communio (post traditionalis): Religiosität in Szenen - Religiöse Szenen? In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 2405-2410). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-143731>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Communio (post traditionalis)

Religiosität in Szenen – Religiöse Szenen?

Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer

Laut Matthäus Kapitel 18, Vers 20 findet Gemeinschaft ihren ihre Faktizität überhöhenden Sinn in einem das Miteinander der Beteiligten fokussierenden *Issue*. Dieses *Issue* bezeichnen wir dann als »religiös«, wenn sich mit ihm die Erwartung oder Erfahrung einer – der Terminologie in Schütz und Luckmann (2003) folgend – »großen Transzendenz« verbindet. Im Folgenden wollen wir den so verstandenen Spuren des religiös Gemeinschaftlichen bzw. des gemeinschaftlich Religiösen im weiteren und engeren Sinne nachgehen.

Säkularisierung sowie die mannigfaltigen Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse die wir alle – teils intensiv, teils beiläufig – erfahren, führen augenscheinlich zu nachhaltigen Um-Strukturierungen der religiösen Orientierung in Gesellschaften wie der unseren: Viele dieser religiösen Orientierungen bleiben als solche, mit Thomas Luckmann (1991) gesprochen: mehr oder weniger »unsichtbar«, andere sind allenfalls an ihren synkretistischen Anleihen erkennbar. Außerdem sind gerade *religiöse* Orientierungen zumeist nur noch für denjenigen verbindlich, der sie eben hat. Dazu hin sind sie symptomatischerweise instabil (d.h. sie gelten auch für den, der sie hat, oft nur für bestimmte Lebensphasen, unter bestimmten Umständen oder sogar nur in besonderen Situationen). Und schließlich sind sie oft auch nicht mehr in einem umfassenden Wertekosmos, ja vielfach nicht einmal mehr in tradierten Konsensgefügen verankert.

Das hat nicht zum wenigsten damit zu tun, dass die Vergemeinschaftungsangebote herkömmlicher Religionsagenturen dem steigenden Bedarf nach individualisierter sozialer Geborgenheit immer weniger gerecht werden.¹ Infolgedessen ist an die Stelle *eines* ordnungsstiftenden »himmlischen Großbaldachins« (Soeffner 2000)

¹ Ihr Bedeutungsverlust manifestiert sich z.B. in steigenden Kirchaustrittszahlen und sinkenden Zahlen der Besucher von Gottesdiensten und der Mitglieder in kirchlichen Vereinen und Verbänden. Das heißt, das religiöse Kompetenzmonopol der Kirchen schwindet, ja: verschwindet. Zum einen haben deren Glaubenssätze und Leitbilder gesamtgesellschaftlich ihre normative Verbindlichkeit ohnehin längst verloren, zum anderen nehmen sich aber auch ihre eigenen Mitglieder zunehmend das Recht heraus, diese Glaubenssätze und Leitbilder individuell zu interpretieren und auszugestalten.

eine Vielfalt ritueller Orientierungen und mythischer bzw. mythifizierter Symbolwelten getreten, die von freizeitspiritistischen Zirkeln über charismatisch-evangelikale und fundamentalistische Bewegungen bis hin zum hermetischen Charakter von Sekten reichen, und die zumeist synkretistisch organisiert sind (vgl. Hitzler 1999). Insbesondere aber entwickeln, verstetigen und vermehren sich *solche* neuartigen Vergemeinschaftungsformen, deren wesentlichstes Kennzeichen darin besteht, dass sie auf der *Verführung* prinzipiell hochgradig individualitätsbedachter Einzelner zur habituellen, intellektuellen, affektuellen und vor allem zur ästhetischen Gesinnungsgenossenschaft basieren (vgl. Hitzler 1998).

Der hierfür von uns verwandte Begriff der »Szenen« verweist auf Gesellungsgebilde, die nicht aus vorgängigen gemeinsamen Lebenslagen oder Standesinteressen der daran Teilhabenden heraus entstehen, die einen signifikant geringen Verbindlichkeitsgrad und Verpflichtungscharakter aufweisen, die nicht prinzipiell selektiv und exkludierend strukturiert und auch nicht auf exklusive Teilhabe hin angelegt sind, die aber gleichwohl als symbolisch markierte, vergemeinschaftende Erlebnis- und Selbststilisierungsräume fungieren (vgl. Hitzler/Pfadenhauer 1998; Hitzler u.a. 2001). Wesentlich für die Bestimmung von Szenen ist darüber hinaus, dass sie Gesellungsgebilde von Akteuren sind, welche – und das unterscheidet Szenen auch signifikant von Lebensstilformationen – sich selbst als zugehörig zu einer oder verschiedenen Szenen begreifen.

In Szenen, die sich generell durch fehlende oder zumindest sehr »niedrige« Ein- und Austrittsschwellen und durch symptomatisch »schwache« Sanktionspotentiale auszeichnen, suchen Menschen das, was sie eben auch in Kirchen immer seltener finden: Verbündete für ihre Interessen, Kumpane für ihre Neigungen, Partner ihrer Projekte, Komplementäre ihrer Leidenschaften, Freunde ihrer Gesinnung. Die Chancen, in Szenen Gleichgesinnte zu finden, sind signifikant hoch, denn Szenen sind thematisch fokussiert. Jede Szene hat ihr »Thema«, auf das hin die Aktivitäten der Szenegänger ausgerichtet sind – gepaart in der Regel mit einer mehr oder minder diffusen Weltanschauung.

Interessanterweise scheinen nun gerade Szenen sich als »ausgezeichnete« Orte nicht nur quasi-religiöser Sinnproduktionen und Sinndistributionen (im Sinne von Thomas Luckmann und Hubert Knoblauch; vgl. nochmals Luckmann 1991; Knoblauch 1997), sondern auch der Zitation und Applikation religiöser Traditionen im engeren Sinne zu erweisen: Die Anfang der neunziger Jahre in Hamburg erstmals in Erscheinung getretenen »Jesus Freaks« (vgl. Ackermann 1997; Hempelmann 2003) etwa, um hierfür wenigstens ein Beispiel anzuführen, verdeutlichen bereits in ihrer Selbstbezeichnung einen Bezug zum christlichen Glauben, wollen ihr Christsein jedoch außerhalb überkommener kirchlicher Strukturen praktizieren, weil sie diese Strukturen als »glaubensfeindlich« ansehen. »Jesus Freaks« sind also durchaus »sichtbar« religiös, allerdings geprägt eben durch eine traditionskritische Haltung, aus

der heraus sie klerikalreligiöse Rituale (wie Liturgie und Gottesdienst) und das überkommene kirchenbürgerliche Gemeindeleben in Frage stellen und eine alternative Idee von Gemeinschaft propagieren, die zum einen ein niedrig schwelliges Angebot für Gleichgesinnte – die thematische Fokussierung auf Jesus ohne Glaubensbekenntnis und Mitgliedschaft – bilden und zum anderen die Bestätigung für eine besondere spirituelle Erfahrung vermitteln soll.

Jenseits dieses konkreten (und nahe liegenden) Beispiels betrachten wir – mit Winfried Gebhardt (2003) – Szenen auch *insgesamt* als eine der neuen, empirisch zu erkundenden Sozialformen von Religion – und zwar paradoxerweise nicht obwohl, sondern *weil* es ihnen *grosso modo* an sozusagen »heiliger Substanz« mangelt. Anders ausgedrückt: Diese posttraditionalen Gemeinschaften bilden sich, anders als Traditionsgemeinschaften, *nicht* um ein (wie auch immer) als »heilig« verstandenes Zentrum herum aus, sondern »lediglich« um *Rituale* und *Symbole* der Heiligung. Und da sie dergestalt lediglich als kollektive »Gefäße« je bestimmter Ideen individueller Sinn-Suche fungieren, kann in ihnen »eigentlich« jeder seine eigene Spiritualität pflegen, seine je subjektive mentale Bereitschaft bzw. Befähigung zum Erleben besonderer Zustände und außergewöhnlicher Widerfahrnisse als – wie auch immer konnotierte – »große Transzendenzen«. Allerdings resultiert daraus dann wieder das Problem, dass der religiöse Eigen-Sinn eines jeden zu *jedem anderen* Eigen-Sinn in einem – mitunter diametralen – Gegensatz steht, sofern es nicht gelingt, diese Eigen-Sinnigkeiten im Dritten »aufzuheben« – in jenem Dritten, das in seiner säkularen Form eben als das Konsensuell-Sozietäre erscheint, in seiner sakralen Form aber als das Göttlich-Numinose.

Nun gab und gibt es in Gesellschaften *normalerweise* ja kanonische Festlegungen oder eben wenigstens konsensuelle Gewissheiten darüber, *welche* besonderen Zustände und außergewöhnlichen Widerfahrnisse – in der Terminologie von Karl Jaspers (1970) ausgedrückt – als »Chiffren« großer Transzendenzen relevant und mithin spirituell deutungswürdig sind. Und normalerweise erfolgen spirituelle Deutungen im Rekurs auf Wissensbestände und Interpretationsschemata tradierter Religion(en). *Prinzipiell* aber kann *jeder* besondere Zustand, kann *jedes* außergewöhnliche Widerfahrnis spirituell gedeutet werden. Und unter den in Gesellschaften wie der unseren derzeit gegebenen Säkularisierungs-, Pluralisierungs- und Individualisierungsbedingungen lässt sich – sozusagen im Gegenzug zur modernen »Entzauberung der Welt« – kaum noch irgendein Erleben irgendeines besonderen Zustandes oder irgendeines außergewöhnlichen Widerfahrnisses *nicht* im Rekurs auf irgendein Transzendenzkonzept spirituell auslegen.

Am Beispiel der von uns erkundeten Jugendszenen sei die Spannbreite spiritueller Deutungsoptionen hier sozusagen »leichthin« angedeutet (vgl. nochmals Hitzler u.a. 2001 sowie <http://www.jugendszenen.com>): Spirituell auslegen lässt sich alles irgendwie »Besondere«, alles irgendwie als »wichtig« bzw. als »wertvoll« Gesetzte – sei

es die konspirative Faschismus-Gewissheit des Antifa-Aktivisten, sei es die »dämonische Wut« des Black Metal-Verschworenen, sei es die ästhetische Verzückung des Comic-Liebhabs, sei es die rauschhafte »Seligkeit« des Heroin-Users, sei es das »kosmische Leiden« des Gothics, sei es das aus der (Rück-)Eroberung urbanen Territoriums resultierende »triumphierende Gefühl« des Sprayers, sei es die selbstgewisse »political correctness« des Hardcore-Protagonisten, sei es die Provokationslust des Hiphoppers, sei es die Kompetenz- und Sieger-Attitüde des Lan-Spielers, sei es das Rebellen-Pathos des Punks, sei es die »Macht- und Weisheitsfantasie« des Rollenspielers, sei es der »göttliche« Trick des Skaters, sei es die Selbstüberwindungsbegeisterung des Sportkletterers, oder sei es schließlich die Tanz-Ekstase des Techno-Fans.

All diese »Besonderungs«-Erfahrungen lassen sich, wie gesagt, zunächst einmal *subjektiv* ebenso zufriedenstellend spirituell ausdeuten wie die in den herkömmlichen klerikalreligiösen Interpretationsrahmen als solche ausgewiesenen Transzendenz-Erlebnisse.² Den Überlegenheitsanspruch klerikalreligiös legitimierter Spiritualität gegenüber solchen von ihnen als (bestenfalls) »quasi-religiös« veranschlagten Zuständen und Widerfahrnissen leiten deren Protagonisten traditionell vor allem aus der aus ihrer inhärenten »Wahrheit« resultierenden existentiellen Reichweite und Gewissheit ab. Diese jeder Traditionsreligion innewohnende »Wahrheit« ist, wie wir festgestellt haben, unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen aber eben allenfalls noch eine »nach innen« geltende »Wahrheit« – und sie ist, wie wir aus vielerlei aktuellen religionssoziologischen Studien (nicht zum wenigsten auch von Michael N. Ebertz (vgl. 1998, 2003) und Winfried Gebhardt (vgl. Gebhardt u.a. 2003) wissen, selbst unter kirchennahen Sinnsuchern keineswegs mehr eine per se schon *ausschließliche* »Wahrheit«.

»Positiv« ausgedrückt: Der nach Wahrheit suchende individualisierte Einzelne findet unter den Bedingungen fortgeschrittener Pluralisierung typischerweise, und eben das meinen wir mit »Spiritualität«, im Ausdeuten irgendwelchen »besonderen« Erlebens *eine* Wahrheit als *seine* Wahrheit. Und auch diese findet er in der Regel »unter den gegebenen Umständen« und »auf Zeit« bzw. »bis auf weiteres«. Die – wie gesagt: zeitweilige – *Stabilisierung* seiner so verstandenen »spirituellen Identität« erfolgt wesentlich durch das, was Erving Goffman (1974) den »bestätigenden Austausch« nennt. Im herkömmlichen religiösen Gemeindeleben entspricht dem bestätigenden allerdings auch der, als solcher institutionalisierte, *korrigierende* Austausch,

2 Auffällig ist allenfalls, dass auch zur Beschreibung und Erläuterung solcher Jugendkultur-typischer Transzendenz-Erlebnisse nach wie vor ausgesprochen häufig – und bei aller betonten Lässigkeit auch häufiger positiv als negativ – auf das semantische Repertoire der christlichen Weltdeutungstradition(en) zurückgegriffen wird.

der dazu dient, den »Irrenden« – sanft oder nachdrücklich – zur dogmatischen, kanonischen oder zumindest konsensuellen »Wahrheit« zurückzuführen.

Unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen hat die Kirchengemeinde, die hier für die »communio traditionalis« stehen soll, gegenüber der Szene als Prototyp der »communio post traditionalis« mithin den strukturellen Nachteil, zumindest letztendlich einen ideologischen bzw. dogmatischen »Kern« gegenüber etwelchen Abweichungen und Alternativen in Stellung bringen und verteidigen zu müssen. Denn eben dieser explizite Anspruch organisierter Religion(en), zumindest einen »Glaubenskern« gegenüber Alternativen als verbindlich zu bewahren und im Zweifelsfalle auch als verbindlich zu installieren, lässt sich mit jener individualisierungskompatiblen »subjektiven Spiritualität« nur noch in Ausnahmefällen vereinbaren. Ganz folgerichtig wird derzeit in vielerlei »Experimenten« mit unterschiedlichen Reichweiten und »Tiefen« erprobt, wie Kirche sich »zeitgemäß« inszenieren, insbesondere, wie Kirche sich »juvenilisieren« lassen könnte:

Diesem, gegenwärtig zum Beispiel relativ prominent im Projekt »Jugendkirche TAGHBA« im Stadtdekanat Oberhausen praktizierten Trend, liegt wesentlich die Auffassung zugrunde, dass »einerseits der Glaube zur Lebens- und Alltagsrelevanz die ästhetische Verankerung braucht, andererseits aber jugendkulturelle Ästhetik im offiziellen Kirchenalltag kaum vorkommt« (Hobelsberger 2003: 23). In Anbetracht dessen, dass Jugendliche heute nach wie vor intensive spirituelle Erfahrungen – allerdings außerhalb kirchlicher Räume und Angebote – machen, zielen klerikale Spiritualitätsverwalter, die ihrem Selbstanspruch nach den Jugendlichen als »Glaubenszeugen« zur Seite stehen wollen, mit dieser Verlagerung jugendkultureller Ausdrucksformen (z.B. Rap) und szenetypischer Aktivitäten (z.B. Skateboardfahren) in den Kirchenraum bzw. in den Gottesdienst explizit darauf ab, Verbindungen »zur Lebenswelt, zur Spiritualität, zur Kultur der Jugendlichen« herzustellen.

Die »Jugendkirche Oberhausen« ist aber nur einer von vielen solcher »Versuchsballons«. Auch der katholische Weltjugendtag fungiert regelmäßig ebenso als ein Glaubenslabor für »Spiritualität in Gemeinschaft und durch Gemeinschaft« wie die Kirchentage der beiden großen Konfessionen. Bei alldem wird sich allmählich weisen, ob und wie weitgehend Kirchenverantwortliche ebenso wie gläubige Gemeindeglieder ihre Transzendenz-Erwartungen und Transzendenz-Erfahrungen mit irgendwelchen jugendkulturellen Symbol- und Ritualformen zu amalgamieren und diese »Heirat mit dem Zeitgeist« (Soeffner 1995) geistig bzw. geistlich auszuhalten vermögen. Szenegänger jedenfalls tun sich demgegenüber symptomatisch leicht damit, ihre je spezifischen Transzendenz-Erwartungen und -Erfahrungen mit szenexternen, insbesondere also auch mit klerikalreligiösen Deutungspartikeln zu mischen und anzureichern und dergestalt einer ganz ungeniert *synkretistischen* Spiritualität zu frönen.

Literatur

- Ackermann, Michael (1997), *Jesus Freaks*, Wuppertal.
- Ebertz, Michael (1998), *Erosion der Gnadenanstalt?* Freiburg.
- Ebertz, Michael (2003), *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg u.a.
- Gebhardt, Winfried (2003), »Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung«, *EZW-Texte*, H. 170, S. 7–19.
- Gebhardt, Winfried u.a. (2003), *Abschlußbericht des DFG-Projekts »Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion«*, Bayreuth.
- Goffman, Erving (1974), *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt a.M.
- Hempelmann, Reinhart (2003), »Jesus sitzt im Chefsessel.« Zur Glaubenswelt der Jesus Freaks«, *EZW-Texte*, H. 170, S. 29–41.
- Hitzler, Ronald (1998), »Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung«, *Berliner Debatte INITIAL*, Jg. 9, S. 81–89.
- Hitzler, Ronald (1999), »Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastel-existenz«, in: Honer, Anne u.a. (Hg.), *Diesseitsreligion*, Konstanz, S. 351–368.
- Hitzler, Ronald u.a. (2001), *Leben in Szenen*, Opladen.
- Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (1998), »Eine posttraditionale Gemeinschaft«, in: Hillebrandt, Frank u.a. (Hg.), *Verlust der Sicherheit?* Opladen, S. 83–102.
- Hobelsberger, Hans (2003) (Hg.), *Experiment Jugendkirche: Event und Spiritualität*, Kvelaer.
- Jaspers, Karl (1970), *Chiffren der Transzendenz*, München.
- Knoblauch, Hubert (1997), »Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion«, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Jg. 5, S. 179–202.
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003), *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz.
- Soeffner, Hans-Georg (1995), »Die gesellschaftliche Stellung der Kirche nach dem zweiten Weltkrieg«, in: Soeffner, Hans-Georg u.a. (Hg.), *Dächer der Hoffnung*, Hamburg, S. 9–25.
- Soeffner, Hans-Georg (2000), *Gesellschaft ohne Baldachin*, Weilerswist.